الفصل الأول

الدولـة، المجتمـع، الشرعيـة

أولاً: الدولة والمجتمع: علاقات الترابط

تَنبِّهُنَا التجارب المُرَّة والمتعاقبة للفتن والحروب الأهلية الداخلية في المجتمعات العربية المعاصرة إلى حقيقة مزدوجة: **هشاشة المجتمع، وهشاشة الدولة**. عند أية أزمةٍ سياسية، يتصدّع البنيان الاجتماعي ويدبّ فيه الشرخ والانشقاق، وقد تأخذه ديناميات الانقسام إلى صدامٍ مُعْلَنٍ أو مُضْمَر تتواجه فيه جماعاتٌ اجتماعية تبدأ في التعبير عن خلافاتها بمفرداتٍ سياسية قبل أن تفصح عن مخزونها العصبويّ! وعند أيِّ انقسام اجتماعيّ أو صدامٍ أهليّ يشهده المجتمع، تبدأ الدولة في فقدان سلطانها السياسي وتستفحل أزمتُها وتفقد تماسكها ووظائفها، وقد تنهار ككيانية جامعة أو تتذرَّر في صورة سلطات أهلية (ومليشياوية) تنتزعها العصبيّات (الجماعات الأهلية) من الدولة ومن بقايا أجهزتها! حدث ذلك في لبنان منذ العام ١٩٧٥ إلى العام ١٩٨٩؛ وحدث في الصومال منذ مطلع التسعينيات من القرن الماضي؛ ويحدث اليوم في العراق منذ الغزو الكولونيالي لهذا البلد في العام ٢٠٠٣؛ وقد يحدث في أي بلدٍ عربيّ آخر لِتَشَابُه المعطيات والبُنى.

تتغذى الهشاشتان من بعضهما وتتضافران في إنتاج المعضلةِ ذاتِها: تفتيت الكيان الاجتماعي والسياسي! لا تكون الدولةُ في صحَّةٍ جيّدة إذا اعتَلَّتْ صحَّةُ المجتمع، ولا المجتمع يكون معافًى إن أصاب الدولةَ مَرَضٌ. العلاقةُ بينهما علاقةُ تلازُم والمصيرُ واحدٌ في السَّرَّاء والضرَّاء، ومن يَبْغي منهما أن ينال من

الآخر ينالُ من نفسه. تلك صلةُ ارتباطٍ بينهما في تاريخ المجتمعات كلّه وليست خاصّية ينفرد بها المجتمع العربي على ظنِّ من يَظُنُّ ذلك. والتفكير في هذه الصّلة تفكيرٌ في **بنيةِ علاقة** وليس تفكيراً في «أصولها» التكوينية، أي إنه ينصرف إلى ملاحظة - وإلى تحليل - **علاقات الترابط** بين **الاجتماعيّ والسياسيّ** ونظامِ اشتغال تلك العلاقة، ولا يُعْنَى بالجواب عن السؤال الإشكاليّ التقليديّ: مَنْ يُنْتِج مَنْ؟ هل المجتمع هو الذي ينتِجُ الدولة أم الدولةُ تنتجُ المجتمع؟ علماً بأن السؤال هذا يَقْبَل الاستعادة ضمن منظومة إشكالية أخرى للعلاقة بين الدولة والمجتمع لا يكون هاجسُها التفكير في الأسبقية الزمنية لأحد الطرفيْن، وإنما التفكير في علاقات **التحديد** (Déterminance) بينهما.

ما أبعد النظرة التبسيطية إلى «المجتمع المدني»، الدارجة هذه الأيام، عن وعي ذلك الترابط التكويني والبنيوي بين الدولة والمجتمع، وعن إدراك الآثار التي تولِّدها علاقة التجافي بينهما (أي الدولة والمجتمع) عليهما معاً، وعلى إمكانية قيام وطنٍ جامع. فإذْ ينطلق أصحاب هذه النظرة (التبسيطية) إلى العلاقة بين المجتمع والدولة من أن الدولة قمعية وتسلطية ومعادية للمجتمع والشعب والأمّة، ومن أن الردَّ عليها وتحجيمَها - وربّما تغييرَها - إنما يحصل من طريق تنظيم مجتَمَعٍ مُقَابِلٍ، مناضلٍ ومممانِع، ضدّ الدولة. . . ؛ وإذْ يخوضون «فكْراً» وممارسةً في إنشاء خطاب ذلك «المجتمع المدني» ومؤسّساته، وفي صَرْف حركته إلى وجهة المواجهة مع الدولة، يتجاهلون جملةً من الحقائق النظرية ومن الحقائق الاجتماعية - السياسية أو يقصرون عن إدراكها:

أوّلها أن المجتمع المدني، بمعناه الحديث، ممتنع القيام والكينونة من دون وجود دولةٍ حديثة، وأن من المحال أن يخرج إلى الوجود والدولةُ تقليدية أو قائمة على علاقات عصبوية متخلفة. وليس معنى ذلك أن الدولة الحديثة سابقة زمنياً في الوجود، فهي أيضاً لا تكون (دولةً حديثةً) إلا متى قام مجتمعٌ مدنيٌّ حديث في تلازمٍ مع قيامها. إنهما وجهان لعملةٍ واحدة: **الحداثة السياسية**. تلك سيرة المجتمع المدني في مجتمعات الغرب الحديثة والمعاصرة، وهي عينُها سيرة الدولة فيها. وكل فهمٍ آخر للمجتمع المدني بعيداً عن إدراك هذا الترابط لا يعني شيئاً غير أنه يعاني من قصورٍ نظريٍّ حادّ، ومن عُسْرٍ في معرفة تجربة تكوين الدول والمجتمعات الحديثة. وهو في أفضل أحوالِ الظنّ به (فهمٌ) يستعير مفردات الفكر السياسي الحديث مجتزأةً

من سياقاتها ويستعملها استعمالاً غيرَ مناسب في مكانٍ غيرِ مناسب[١]!

وثانيها أن بعض الخلط بَيِّنٌ في تفكير كثيرين بين المجتمع المدني وبين المجتمع الأهلي[٢]. والحامل على هذا الخلط هو الاعتقاد بأن «جوهر» المجتمع المدنيّ هو استقلالية مؤسساته عن الدولة. فحين تقوم جماعات اجتماعية بتأسيس جمعيات أهلية غير حكومية للرعاية الاجتماعية أو الصحية أو للخِدْمات الإنسانية والتكافل الاجتماعي، أو للتنشئة الثقافية، أو للمرأة أو الشباب أو الرياضة، أو للتنمية الاجتماعية، يُصَارُ إلى إدراجها ضمن مؤسّسات المجتمع المدني من دون التحرّي في ما إذا كانت تابعة لطائفةٍ أو مذهب أو جماعة قَبَليَّة أو عصبية مناطقية، أي لجماعةٍ أهليةٍ عصبوية، لمجرَّد أنها «غير حكومية» أو «مستقلة» عن الدولة! ولسنا في حاجة إلى كبير شرح لبيان العلاقة الناظمة للمجتمع المدني الحديث ومؤسساته: **المواطَنة** والتمثيل الوطني، لا الانتساب إلى عصبية أهلية ومذهبية وحزبية والتمثيل الفئوي العصبوي، وهذا هو الغالب على مؤسسات «المجتمع المدني» في البلدان العربية!

وثالثها أن خلطاً فكرياً شنيعاً حاصلٌ - في وعي كثيرين - بين معنى الدولة وبين معنى السلطة[٣]. وهو خلط يقودهم إلى المماهاة بينهما والحديث عن الدولة بافتراض أنها السلطة. ومن النافل القول إن الفارق بينهما عظيمٌ. فالدولة نصابٌ كيانيّ تمثيلي يستغرق المجتمع. أما السلطة، فإدارةٌ لأجهزة الدولة وسلطانها تتفاوت في الصورة والكثافة والمحتوى بتفاوت القوى الاجتماعية والسياسية التي تديرها. فقد تكون ديمقراطية وتمثيلية، وقد تكون قمعية ونخبوية أو عصبوية، بحسب طبيعة الآليات التي تستعمل للوصول إلى السلطة، وطبيعة القوى والنخب التي تصل إليها. وحين لا ندرك الفاصل بين

(١) ممّا لا يستطيع المرء أن يتجاهله في هذا المعرض أن معظم من يستعملون مفهوم المجتمع المدني بإفراطٍ شديد - وغالبيتهم من المناضلين أو الناشطين في المنظمات الاجتماعية: الحقوقية والنسائية والشبابية والبيئية. . . - لا يعرفون معنى هذا المفهوم في أصوله الفلسفية الحديثة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر! انظر دراسة قيمة في الموضوع: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

(٢) انظر رأينا في ذلك في: عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠).

(٣) انظر تمييزاً نظرياً دقيقاً بينهما في: Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, 2 vols. (Paris: F. Maspero, 1980), vol. 1, pp. 101-125.

السلطة والدولة بهذا المعنى، فقد نغامر بتعريض الدولة لعدم الاستقرار، أو النَّيل من وظائفها العمومية، تحت عنوان الدفاع عن حقوق المجتمع! وماذا تفعل فكرة «المجتمع المدني» اليوم غير المساهمة في المزيد من إضعافِ دولةٍ ضعيفةٍ أصلاً؟!

ورابعها أن افتراض الدولةِ مجرَّدَ أداةٍ للقمع في يد نخبةٍ ضدَّ المجموع الاجتماعي ـ وهي الأطروحة المزدهرة منذ لينين حتى اليوم ـ لا يجيب عن ظاهرة قبول الناس بالدولة وتمسكهم بها، ولا عن ظاهرة الاندماج الاجتماعي فيها، ناهيك بأنه افتراضٌ يذهل عن حقيقةٍ نظريةٍ وسياسية هي أن درجة استعمال الأجهزة غير القمعية للدولة (يسمّيها لوي ألتوسير **الأجهزة الأيديولوجية للدولة**)[٤] من إعلام وتعليم وثقافةٍ وتأطيرٍ نقابيٍّ وسياسيٍّ وتنشئةٍ دينية أعلى بكثير من استعمال الأجهزة القمعية التي لا تُستعمل إلا في حالات الأزمة. ومعنى ذلك أن علاقة الهيمنة (Hégémonie) ـ بتعبير أنطونيو غرامشي ـ هي التي تحقّق قدراً من القبول الطوعي بالدولة وليست علاقات القهر والقمع (التي قد تنمّي الشعور بالرفض).

. . . إن هذه المنزلقات في وعي علاقات الترابط بين الدولة والمجتمع ـ في خطاب دعاة المجتمع المدني ـ هي نفسها التي تعيد إنتاج فهم خاطئ لظاهرة الصراعات الاجتماعية الأهلية المنفلتة من ضوابط السياسة مثل الفتن والحروب الأهلية. والمدخل إلى تصويب النظر في المسألة هو التفكير في هذه الحالة من **الامتناع السياسي** التي تشهدها كياناتنا العربية، منذ ميلادها الحديث، والتي تنبّهنا إلى ما دعوناه بهشاشة المجتمع والدولة على السواء.

ثانياً: المجتمعُ الهشّ وإعادةُ إنتاجه

يعزو كثيرون هشاشةَ المجتمع في البلدان العربية المعاصرة إلى طبيعة التكوين الاجتماعي الفسيفسائي فيه، وإلى البُنى والعلاقات الاجتماعية التقليدية الحاكمة للاجتماع الأهلي والقائمة ـ في المقام الأول ـ على علاقة العصبية، مع ما تفرضه تلك التكوينات والبُنى والعلاقات من قَيْدٍ أو كَبْحٍ لسيرورات التحوّل الاجتماعي والتَّبَنْيُن الفئوي والطبقي الحديث. ولاشك في

(٤) انظر دراسته عن الأجهزة الأيديولوجية للدولة في: Louis Althusser, *Positions* (Paris: Editions Sociales, 1976).

أن الناظر في خريطة الاجتماع الأهلي العربي يلحظ ذلك الاستمرار المطَّرِد لتكوينات اجتماعية عصبوية ـ قبلية وعشائرية وطائفية ومذهبية وأقوامية ـ تبدو منحدرةً من العهد الوسيط، عهد ما قبل المجتمع الحديث، وتبدو قادرة على التجدُّد في كنف الحداثة الاقتصادية والتكيُّف معها وكأنها من نسغها ومن أرومتها! وهي ظاهرةٌ أَرَّقتِ الماركسيين العرب الباحثين، منذ نصف قرن، عن مجتمع طبقيٍّ صافٍ وخالٍ من شوائب الانقسامات العمودية ومطابقٍ لصورة التحليل النظري والجهاز المفاهيمي المادي التاريخي. وهي اليوم تؤرّق الليبراليين العرب المدافعين عن فكرة انتصار الليبرالية الكوني، وفي جملته انتصار الحديث على القديم.

مع ذلك، هل في الوسع أن نَحْسَبَ الهشاشةَ تلك بسبب استمرار التقليد، أي تلك البنى العصبوية الموروثة، في المجتمع العربي؟

من النافل القول إن المجتمعات الحديثة لا تكاد تخلو من وجود جماعاتٍ اجتماعية متباينة الانتماءات الدينية والطائفية والمذهبية، ومتعددة الأصول الإثنية، وشديدة التمسك بخصوصياتها المحلية وهوياتها الثقافية المتنوعة. والكثير من هذه المجتمعات مايزال يعرف استمراراً للبُنَى القبليَّة فيه أو لِبُنًى اجتماعية شبيهة قائمة على علاقات القرابة[٥]. وليس الأمر في استمرار هذه البُنى التقليدية في المجتمعات الحديثة خاصّاً بالمجتمعات التي تشبه المجتمع العربي، مثل مجتمعات آسيا وأفريقيا وأمريكا الوسطى والجنوبية، بل هو ممَّا تشهده مجتمعات الغرب الحديثة والصناعية أيضاً، حيث الطوائف الدينية (كاثوليكية، بروتستانتية، أورثوذكسية) مغلقة على بعضها في البيئة المسيحية، ومنغلقة على غيرها (مسلمين، يهود، كونفوشيوسيين، بوذيين، هندوس) من أتباع العقائد المنتسبين إلى بلدان الغرب، وحيث مشاعر الانتماء إلى أصول إثنية مختلفة (عربية، صينية، أمريكية لاتينية، أفريقية...) ما تزال مزدهرة بحيث تعيد صَوْغ هُويَّات ثقافية وقومية فرعية داخل كيانات بلدان الغرب.

غير أن الفارق كبيرٌ بين مجتمعات يطرح عليها تكوينُها الفسيفسائيّ

---

(٥) بالمعنى الذي تستعمله الأنثروبولوجيا المعاصرة. انظر تأسيساً نظرياً للمفهوم في: Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1949).

الاجتماعيّ معضلاتٍ حادّةً تطال وحدتَها واستقرارَها السياسيّ، على نحو ما هو عليه الأمر في حال المجتمعات العربية المعاصرة، وبين أخرى لا يُنْتِجُ تكوينُها (الفسيفسائيُّ) ذاك مشكلاتٍ اجتماعيةً وسياسيّةً على الدولة والكيان على نحو ما هو عليه الأمر في مجتمعات الغرب الحديثة. والفارق هذا لا يَقْبَل الإدراك إلّا بالخروج من نطاق المقاربة الإثنوغرافية إلى المقاربة السياسية، و ـ للدقة ـ إلى المقاربة المتوسِّلَة بأدوات علم الاجتماع السياسي.

لا يصبح مجتمعٌ متعدِّدُ التكوين، فسيفسائيُّ الهيئةِ، مجتمعاً عصبويّاً[٦] لمجرَّد أنه يزدحم بجماعات اجتماعيةٍ فرعية (دون وطنية) تعرِّف نفسَها كوحداتٍ مختلفة عن غيرها بالدين أو المذهب أو الإثنية أو روابط القرابة؛ وإنما هو يصبح كذلك ـ أي مجتمعاً عصبويّاً ـ حين تتحول تلك الجماعات إلى **كيانات ذات طبيعة مؤسَّسيّة**: إلى كيانات طائفية مغلقة تمثِّل بالنسبة إليها وحدات عضوية نهائية في مقابلِ غيرها على صعيد وعيها بذاتها، وإلى وحداتٍ مغلقة مكتفية بذاتها من خلال ما تستقل به لنفسها من مؤسسات خاصة (تعليمية، ودينية، ومذهبية، واجتماعية. . .) على صعيد إدارة شؤونها. نحن هنا أمام حالة من حالات اندفاعة العصبيات الأهلية نحو **التَّمَأْسُس** في أطر مغلقة خصوصية وغير عامة؛ أي أمام شكلٍ من أشكالِ إنشاء مجتمع فرعيّ داخل المجتمع ودولةٍ صغرى داخل الدولة! وهي حالة يمتنع معها قيام مجتمع وطني ودولةٍ وطنية جامعة.

يبدو هذا المجتمع العصبوي بعيداً عن معنى المجتمع الواحد المتجانس، وتبدو جماعاتُه الاجتماعية أبعد عن أن تكوِّن شعباً بالمعنى الحديث؛ فهي تقدّم نفسَها في صورة قِلَّات («أقليات») تتمايز عن بعضها في الدين أو المذهب أو علاقات القرابة. يهبط معنى الانتماء، في هذه الحال، من الانتماء إلى وطنٍ وشعبٍ إلى الانتماء إلى جماعةٍ وإلى عصبية. وقد يحصل أن تكون هناك جماعة «أكثرية» في هذا المجتمع، أي غالبية سكانية تتمتع بقدرٍ ما من التجانس الديني أو الطائفي أو المذهبي أو القبليّ. غير أنها لا تبدو في سياق التكوين المأزوم للمجتمع العصبوي، وفي نظر العصبيات والقِلّات الأخرى،

---

(٦) انظر مفهومنا للمجتمع العصبوي في: عبد الإله بلقزيز، «دور الدولة في مواجهة النزاعات الأهلية،» في: محمد جابر الأنصاري [وآخرون]، **النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).

سوى قِلّة («أقلية») كبرى سرعان ما تتزايد المخاوف منها ـ من قِبل الجماعات الأخرى ـ لأنها كبرى، أي لأن حجمها العدديّ والتمثيلي لا يُرى إليه إلّا بوصفه سبباً للنَّيل من حقوقها كقِلّات صغيرة!

يعاني المجتمع العصبوي، إذن، من عُسْرٍ حادّ في الاندماج بين جماعاته[٧] على النحو الذي يتضاءل فيه الاعتصاب لعلاقاتٍ غير عامة إلى حدود الزوال والانمحاء، أي إلى حيث تقوم علاقاتُ المواطنة والولاء للكيان والدولة مقام أي علاقةٍ أو ولاءٍ فرعيَّيْن. وليس هذا العُسر الحادّ (في الاندماج الاجتماعي) ممّا يتحمل المجتمع الأهلي (العصبوي) مسؤوليته على نحوٍ رئيسٍ ومباشر، وإنما هو من نتائج عجز الدولةِ نفسِها عن توليد ديناميةِ توحيدٍ وتجانسٍ في النسيج الاجتماعي ينشأ عنها ذلك الاندماج الاجتماعي وتتفكك بها الروابطُ والأطر التقليدية العصبوية. وهو عجزٌ يُرَدُّ إلى **غياب مشروع سياسيّ وطني** لدى النخبة الحاكمة في الدولة؛ أي إلى مشروع يقود إلىّ تكوين مجتمع سياسيّ ومجتمع مدني حديثين. ومن النافل القول إن استمرار انقسام المجتمع إلى قِلّات إنما يعبّر عن **العجز الفادح في تكوين أكثرية سياسية في المجتمع** تلغي بوجودها انقسامه إلى قِلّات أهلية؛ ومسؤولية الدولةِ والسلطة والنخبة الحاكمة هنا مسؤولية مباشرة في عدم إنتاج شروط قيام تلك الأكثرية السياسية التي (هي) ليست شيئاً آخر سوى **قيام نظام المواطَنَة والمجال السياسيّ الحديث.**

على أن المسؤولية الأكبر والأبعد أثراً وخطورةً هي في إعادة إنتاج الدولة والسلطة والنخبة الحاكمة للمجتمع العصبويّ نفسه، وذلك من خلال سياسات وإجراءات لا شأن لها سوى تقوية الروابط التقليدية والعصبوية، وترجمة الانقسام العصبويّ في المجتمع إلى صيغة أو صيغٍ سياسية تتركّب منها السلطة نفسُها. قد تبدأ هذه السياسات والإجراءات من تكريس التعليم الطائفي[٨]، أو من تمتيع العصبيات بحق تشكيل مؤسسات ذات طبيعة انقسامية (تشكيل أحزاب طائفية أو مذهبية أو قبلية أو إثنية. . .) باسم الحريات؛ لكن الدرجة العليا في خطورة تلك السياسات حين تُصَمِّم هذه

(٧) انظر في هذا: برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(٨) كما في لبنان مثلاً.

الأخيرة النظامَ السياسيَّ على مقتضى **المحاصَصَة** الطائفية والمذهبية والعشائرية والعائلية والإثنية. تفعل ذلك باسم المشاركة، وهي حقّاً مشاركة؛ ولكن ليس في بناء وطنٍ ودولة وإنما في تدميرهما!

ثالثاً: النظام التسلّطي والأكثرية السياسية

لا يعجز مجتمعٌ عن تكوين أكثرية سياسية، وعن الخروج من حال الانقسام الأهليّ العصبويّ، إلا حين يكون محكوماً بنظام سياسيّ مغلق. أي حين تكون السلطةُ فيه موضعَ احتكارٍ من قِبَلِ فئة اجتماعية ونخبةٍ سياسية ضيقة. وهو عادةً ما يحصل حين تصل هذه النخبة إلى السلطة بوسائل غير دستورية وغير شرعية، أو حين تصل إليها من طريق الشرعية الدستورية لكنها تُصِرّ على البقاء فيها بصورة غير شرعية وإنِ اتخذت أشكالاً «دستورية» من قبيل التمديد المتكرر للولايات الرئاسية ـ عبر الانتخاب أو الاستفتاء ـ إلى ما شاء الله. كما قد يحصل في حال الأنظمة ذات الطابع العشائري والعائلي التي تتوزع فيها السلطةُ على الأهل والأقربين من دون سواهم! ويَعْظُم خَطَرُ ضَيْق النطاق الاجتماعي والسياسي للسلطة حين تكون النخبةُ الحاكمة من عصبيةٍ أهلية أو تستند إلى عصبية أهلية، الأمر الذي يمتنع معه تماماً ميلادُ ديناميات سياسية تقود إلى تكوين أكثرية سياسية بالمعنى العصري.

ومن أَبْدَهِ الأمور في هذا القسم أن الأكثرية السياسية التي نعني ليست «الأكثرية» النيابية التي نشاهد عملية تفقيس بَيْضها في «انتخابات» المجالس النيابية في الأعمّ الأغلب من البلدان العربية (التي تعرف انتخابات). فهذه «أكثرية» مختَرعة اختراعاً لدعم سلطان رئيس الدولة وحزبه وصحابته وآل بيته! وهي ـ في الغالب ـ من لونٍ واحدٍ وطعمٍ واحد وأرومة واحدة متكررة التجدُّد. إنها «الأكثرية» التي **لا وظيفة لها سوى تجديد شرعية نظام الأقلية**. بل هي **الإسم الحركيّ** المستعار للأقلية السياسية. الأكثرية السياسية ـ التي نعني ـ شيءٌ آخر مختلف. فهي ليست فئوية، ولا عصبوية، ولا متجانسةَ التكوين الفكري تجانساً مطلقاً، وإنما هي تعبير عن تيار سياسيّ عام ذي قاعدة تمثيلية وطنية ومواطِنيّة، أي يخترق تأثيرهُ البيئات الاجتماعية كافة، ويُعيد صَوْغَ ولاءات الناس على مقتضًى اجتماعي ـ سياسيّ لا على مقتضًى عصبويّ. ومن النافل القول إن مثل هذه الأكثرية السياسية لا يقوم إلّا في كَنَفِ حداثةٍ سياسية تنهض عليها الدولةُ والمجتمعُ على السواء، أي في بيئةٍ سياسية تنعدم فيها ـ أو

تتضاءل على الأقل ـ الاصطفافاتُ والولاءاتُ التقليدية (العصبوية) في المجتمع، وتشتغل فيها ديناميات التوحيد والتجانس السياسيَّيْن. وهي البيئة التي مَا عَرَفَتْهَا البلدانُ العربية في الأعمِّ الأغلب منها.

لكن المجتمع العصبوي ليس وحده مسؤولاً عن إعاقة إمكانية تكوين أكثرية سياسية إلّا من حيث هو نفسُه ثمرة استراتيجيات سياسية منغلقة، ذلك أن النظام السياسيّ التسلُّطي يشاركه في إعدام تلك الإمكانية أو منعها من التحقق، بل هو يكاد ينفرد بالمسؤولية عن ذلك لسببيْن: لأنه نظامٌ تسلُّطيٌّ، أوليغارشي، أوتوقراطيٌّ، ضيّقُ الحَيِّز التمثيليّ، يحتكر السياسةَ والسلطة (و ـ بالتالي ـ يمنع من قيام أكثرية سياسية)، ولأنه ـ ثانياً ـ (نظام) **يعيد إنتاج المجتمع العصبوي** بما هو مجتمع الانقسامات الأهلية التقليدية والروابط القرابية والولاءات العصبية الذي تمتنع معه سياسيةٌ وأكثريةٌ سياسية!

النتيجة الموضوعية التي يقود إليها هذا النظام التّسلّطيّ (الديكتاتوريّ أو الشموليّ، العسكريّ أو المدنيّ) ليست شيئاً آخر غير **إعدام السياسة**؛ أي إلغاء أية حياة سياسية، ومنع قيام أيّ مجالٍ سياسي. ولسنا في حاجةٍ إلى كبيرِ جَهْد لبيان أن هذا النمط من النظام السياسي الكابح لديناميات التطور الموضوعي لتناقضات المجتمع على النحو الذي تُتَرْجِمُ فيه نفسَها سياسيّاً، أي **من خلال السياسة، وفي مجال السياسة**، لا يقترح على المجتمع، وعلى القوى الاجتماعية المعارضة للنخبة الحاكمة، سوى التعبير عن معارضتها وعن مطالبها الاجتماعية والسياسية بوسائل أخرى غير سياسية، أو قُل غير محسوبة في جملة أدوات السياسة وتقاليدها.

لا يمكننا فهم ظاهرة العنف السياسي ـ مثلاً ـ بمعزل عن وعي مدى الانسداد السياسي(٩) الذي يقود إليه نظامٌ تسلُّطي يحتكر المجال العام ويمنع الحَرَاكَ الاجتماعيَّ من التعبير عن نفسه سياسيّاً أو من خلال السياسة بما هي منافسةٌ سلْميَّة ومدنية. وعلى النحو نفسه، لا نستطيع وعيَ الأسبابِ التي تُجَدِّدُ الصلةَ بين الدين والسياسة، وتَحْمِل مجموعاتٍ اجتماعيةً على توظيف المخزون الثقافي والديني في العمل السياسي، والتعبير عن مطالبها الاجتماعية

---

(٩) انظر رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، **العنف والديمقراطية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠).

والسياسية بمفردات دينية، إلّا متى أدركنا علّة العطب في الحياة السياسية: النظام التّسلطيّ.

من الواضح ـ هنا ـ أننا لا نستعمل اصطلاح النظام التّسلّطيّ لِغَرَضِ وصْفِ **نمطِ ممارسته السلطة**: أي القمع والقهر وكبت الحريات، بل أيضاً ـ وأساساً ـ لتعيين **نمط السلطة** عنده، أي القواعد التي تعتمدها سيطرتُهُ السياسية على سلطة الدولة وأجهزتها. والنمط هذا هو **الاحتكار**: احتكار السلطة واحتكار السياسة معاً. وإذا كان احتكار السلطة يكاد يَسِمُ النخب الحاكمة في البلدان العربية برمَّتها، ما خلا حالاتٍ قليلة ونادرة من البلدان تعرف شكلاً ما أشكال توزيع السلطة فيها، فإن **احتكار السياسة** يمثل التعبير الأكثر سوءاً عن سيرة النظام التسلطيّ في البلاد العربية. لا يكتفي النظام هنا بمصادرة السلطة واحتكار أجهزة الدولة، بل يصادر السياسةَ نفسَها حين يمنعها من القيام وحين يَقْصُرُ الحقَّ فيها على النخبة الحاكمة أو حزبها أو أفراد العصبية الغالبة!

من النافل القول إن نظاماً سياسيّاً مُغْلقاً وتسلطيّاً من هذا النوع لا يَقْبَلُ الوجود والاستمرار إلّا متى كان ثمة مجتمعٌ عصبويّ يتغذى منه ومن انقساماته. والمجتمع العصبوي ليس مجتمع سياسةٍ، أو هو لا يُدْرِك السياسةَ بمعناها العصري (المدني والحديث). ولذلك، قد يفوِّض نخبةً بالقيام على أمر السياسة والسلطة إن أجابتْ مطالب جماعاته المادية.

رابعاً: القوة، والعنف، والشرعية

يقترن معنى الدولة في وعي الجمهور العربيّ بالقوة والشدّة والقهر. ولذلك الاقتران ما يفسّره سواء في تجربة النظام السياسي نفسِهِ وما أبداه من غِلظةٍ وقسوة في ممارسة الحكم أذاقَتِ المجتمعَ العربيَّ مراراتٍ لا تُطاق، أو في تجربة المجتمع التاريخية ونمط صلاته بالسلطة المركزية وما ترسَّخ في مخياله ـ نتيجة ذلك ـ من صورٍ نمطية للسلطة ومن شعورٍ عارم بالرفض لها. وهو اقترانٌ يحتاج إلى بحث عميق يتوسَّل بأدوات التاريخ وعِلم الاجتماع والأنثروبولوجيا السياسية والتحليل النفسي للسلوك الجماعي لم يُنْجَز بعد في الفكر السياسي العربي، وليس هدفُنا الخوض فيه في هذا المعرض. غير أن ملاحظة الاقتران في الوعي الجمْعيّ بين الدولة والقوة تُغري بالتمييز بين معنى **القوة** ومعنى **القهر** من أجل **إعادة بناء مفهوم القوة** على نحوٍ صحيح أو دقيق، أي على نحو ما هو متقرِّرٌ كمعنًى في الفكر السياسي الحديث، ومن أجل

إعادة تأسيس مفهوم **المشروعية السياسية** التي تَدْخُلُ القوةُ في تكوينها.

القهر فِعْلٌ من أفعال العنف الماديّ المصروف لغاية **الإخضاع** (السياسيّ، الديني، الاجتماعي...). وهو لذلك يتوسّل بوسائل **القوة القمعية** دون رادعٍ أخلاقي أو إنساني. **يتلازم معنى القهر، في هذه الحال، مع معنى العدوانِ** (الماديّ والمعنويّ) على من يَقَعُ عليه فعل ذلك القهر، لأنه ممارسةٌ تنال من الحقوق المادية والمعنوية للناس (من حرياتهم وأمنهم) بدعوى تطبيق الواجب أو تطبيق القانون. يرتبط فعلُ القهر، بهذا المعنى، بالقوة بما هي **قدرة على ممارسة السيطرة**[١٠] وبما هي قدرة تمتلك أدوات تلك السيطرة. غير أن هذا الارتباط جزئيّ، أو متعلق بجانب فرعيّ من القوة هو جانبها المادي المنزوع من أخلاقيته. وعليه، إذا كان القهر هو الشكل الماديّ للقوة، فهو الشكل الذي لا يتحقق إلّا متجرّداً من معنى القوة نفسها بما هي صورة للسياسة وللسلطة المتحصّلتين شرعيةً عمومية، أو قُل هو **الشكل غير المشروع للقوة**. وهو كذلك، أي غير مشروع، لأنه ينفلت من عِقَال وظيفةِ السلطة كإدارة للحق العام ومن وظيفةِ القوة كأداة لحماية الشرعية السياسية لا للاعتداء عليها من خلال الاعتداء على الحقوق.

حين تلجأ دولةٌ إلى ممارسة هذا النحو من السلطة القهرية، مثلما هو حاصل في أكثر البلاد العربية، فهي بذلك تُفصح عن **أزمةِ الشرعية** فيها وتكشف عن مقدار ما تعانيه من غياب **المشروعية السياسية** للسلطة. **إن ممارسة القهر تعبيرٌ عن عجْزٍ فادحٍ في القوة لدى السلطة والدولة وليس تعبيراً عن القوة أو عن فائضٍ في القوة لديها كما يُعْتَقَد. الدولةُ القوية**، المطمئنة إلى قوتها في الداخل، **لا تلجأ إلى ممارسة القوة العمياء**، أي القهر، لأنها لا تخاف من المجتمع ولا تخشى على نفسها من حَرَاكِهِ السياسيّ. وما ذلك الشعور منها بعدم الخوف لإفراطٍ في الثقةِ بقوتها أو بقدرة تلك القوة على ممارسة ردْعٍ في الداخل، وإنما لثقتها بأنها تتمتع **بالشرعية وبالمشروعية**، وبأنها دولةٌ لجميع مواطنيها المتساوين أمامها وأمام قوانينها.

ثمة تلازُمٌ، إذن، بين القوة والشرعية (وخلافُهُ التلازمُ بين القهر وفقدان المشروعية). **يرتفع معدّلُ قوةِ دولةٍ كلما ارتفع معدَّل شرعيتها في وعي مواطنيها، ويُصيب قوتَها هُزَالٌ كلما دبَّ شرخٌ في شرعيتها**. وكلما تصدَّعتِ

---

(١٠) Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*.

الشرعية وبَطُلَ عند الناس النظر إلى دولتهم بحسبانها تُمثِّلهم أو ترعى مصالحهم، كلما انقلبت قوةُ الدولةِ إلى قهرٍ وقَمْعٍ وتحوَّلتْ إلى وحشٍ كاسر يبرِّر لجماعاتٍ كثيرة مواجهته بالأدواتِ عينِها التي يستعمل: العنف. ليس هناك مجال لتبرير عنف الجماعات الأهلية ضدّ السلطة ولو كان من باب الدفاع عن النفس في مواجهة عنفها الأصلي وسياساتها القهرية، بل ولا مجال حتى لِالْتماس الأعذار له و«تفهُّم» أسبابه، ولكن أيضاً لا مبرِّر لإغفال مسؤولية السلطة القهرية ـ المنفلتة قوّتها من كل عِقال ـ في التأسيس لذلك العنف الأهلي المضادّ وإطلاق موجاته. ومسؤوليتُها مضاعفة: لأنها البَادِي بالعنف، ولأنها ـ وهذا هو الأهمّ ـ تحتكر العنف (وعلى الدولة في كل الأحوال أن تحتكر العنف)[11].

على أن الفارق كبيرٌ بين احتكار الدولةِ العنفَ وبين ممارستها إياه من دون ضابط. حين تحتكره، تكون قد أنجزت واحدةً من وظائفها «الطبيعية» وهي تنظيم المجال الاجتماعي وحفظ الأمن الاجتماعي وتجنيب الصراعات الاجتماعية احتمالات المواجهة بين ذوي المصالح المختلفة والأيديولوجيات المتباينة. أما حين تمارسُهُ، وخاصة بغير ضابط شرعي، فهي تغامر بتعريض شرعيتها للتصدع، ومعها الاستقرار والأمن والسِّلْم المدني للانهيار. إن كل الأيديولوجيات السياسية التي دعت إلى العنف السياسي وسيلةً للتغيير مثل الماركسية (العنف الثوري) و«الإسلامية الجهادية» («الجهاد»)، إنما انطلقت من فرضية فقدان الدولة والسلطة للشرعية. وبصرف النظر عما في تلك الفرضية من وجهِ صحّةٍ أو بطلان، فإن في سيرة السلطة القهرية من الأسباب والمقدمات ما برَّر لفكرة العنف ومَهَّد لها الطريق نحو الشيوع وكسب الأنصار. ظلت في حالتها الأولى (= اليسارية) فكرةً نظرية في عموم البلدان العربية ولم تكد تشهد تجريباً لها ما خلا في حالة اليسار اللبناني والحركة الوطنية اللبنانية عموماً (ولكن في سياق حربٍ أهلية!). أما في حالتها الثانية (= الإسلامية «الجهادية»)، فجُرِّبت في غيرِ مكان من الجغرافيا العربية وكان حصادها الفتن التي لا تنتهي!

إن لجوء السلطة إلى ممارسة القهر السياسي ليس تعبيراً عن القوة ـ أو

---

(١١) حول أطروحة احتكار الدولة للعنف الشرعي، انظر: Max Weber, *Le Savant et le politique*, traduction de Julien Freund; introduction de Raymond Aron, recherches en sciences humaines; 12 (Paris: Plon, 1959), pp. 125-129.

عن فائضٍ في القوة ـ لديها كما قد يُظَنّ، وإنما هو بالعكس تعبير عن مقدار ما تعانيه من عجْزٍ في القوة. وهذا معناهُ، من وجْهٍ آخَر، **أن معيار قوة الدولة ليس مادّياً** فحسب وفي جميع الأحوال (أو في المقام الأول) إلّا إذا عَنَى الوجْهُ الماديّ من القوة ما ليس ذا صلةٍ بالعنف وأدوات العنف مثل القوة الاقتصادية والخِدْمية والرعائية وما في معناها من السَّجَايا التي تكُونُ بها دولةٌ ما قويةً في أعيُن مواطنيها وجديرةً باحترامهم وولائهم لها. بل إن معيار القوة شاملٌ سائرَ العناصرِ التي تكونُ بها شوكةُ الدولة وهيبتُها ومهابتُها. إذِ القوةُ هنا هي **مجموعُ القدرات الشرعية التي تملكها الدولة ويسلّم لها بِهَا المجتمع** (= بما فيها العنف الشرعي)، وقد تكون جوانبُها المادية الأقلّ أهميةً إنْ كان معناها ينحصر فقط في نطاق ما هو أمنيّ. بل إننا لا نتزيَّدُ ولا نغالي حين نذهب إلى القولِ إن القوة الحقيقية للدولة هي **القوة غير المادية، هي قوتها الأخلاقية وقوتها الإنجازية**، وهي هي التي تُحَقِّقُ بها الدولةُ الاستقرارَ السياسي والأمن الاجتماعي وتَضْمَنُهُما.

من تحصيل الحاصل، في علم السياسة المعاصر وفي تجربة النظام الديمقراطي الحديث، أن الدولةَ وحدها الطرف الذي يَعُودُ إليه الحقُّ الحصْري في احتكار القوة والعنف وأدواتهما وممارستهما على نحوٍ شرعيّ (لحفظ المصالح العمومية أو النظام العام). غير أن احتكار العنف شيء وممارسة القهر شيءٌ آخر مختلف. حين تحتكر الدولةُ العنف، تتصرف كدولة مجرَّدة تمثّل المجموع الاجتماعيّ والحقّ العام. أما حين تمارس القهر، فلا تتحوَّل فقط إلى دولة تسلطية، بل إلى سلطة في يد فريقٍ من المجتمع ضد آخر فتتخلى عن كونها دولة.

القوة الشرعية للدولة هي ما يؤسّس للدولة مشروعيتها السياسية. أما القهر، فَفِعْلٌ من أفعال العدوان على الشرعية، وهو ـ لذلك ـ ينال من المشروعية السياسية للقوة التي تمارسه، وقد يفتح باباً أمام الانقضاض على الدولة والشرعية!

خامساً: في هشاشة الدولة

ثمة ملاحظةٌ جديرةٌ بالاعتبار في مَعْرِض ما نحن فيه في هذا الفصل، هي أنه بمقدار ما تُبْدي الدولةُ، في البلاد العربية الحديثة، ذلك القدر الهائل من الشدة في ممارسة سلطانها على المجتمع أو في حفظ ذلك السلطان من

الأخطار التي تتهدَّده، تكشف عن نقصٍ فادحٍ لديها في القوة وعن قدرٍ غيرِ يسير من الهشاشةِ في بُنَاها ومن الارتباكِ أو عدمِ التوازن في وظائفها وفي نظام اشتغالها. لا تلجأ الدولةُ القويَّةُ إلى ممارسة العنف في الداخل لأنها ـ حيث تكونُ قويةً ـ في غير ما حاجةٍ إليه. وقوتُها من قوة الشرعية التي تتمتع بها في نظر مجتمعٍ يمْحضها الولاء بإرادةٍ حرّة ويرى فيها دولتَهُ لا كياناً برَّانياً مفروضاً عليه بالقَسْر والإكراه. أما حين لا تتوفر لها قوةُ الشرعية، وتسعى في استحصالها أو في التعويض عنها بشرعيةِ القوة، فلا تزيد شرعيتُها ـ بسبب ذلك ـ إلّا تأزُّماً!

من النافل القول إن الحديث في الدولة التي تتمتع بقوة الشرعية المدنية والسياسية (الدستورية، الديمقراطية) يجري عن تجربةٍ في بناءِ دَوْلَةٍ قطعتْ أشواطاً تاريخية (في ذلك البناء) قبل أن تصل إلى لحظة تأسيس الشرعية. لا يتعلق الأمر هنا، إذن، بنماذج للدولة معروضة أمام الاختيار أو بنخب سياسية حاكمة أساءتْ أو أحسنت الاختيار، وإنما بسيرورة تاريخية موضوعية محكومة بديناميات سياسية واجتماعية وثقافية خاصة بكل مجتمع ومرتبطة بمستوى التطور فيه. على أن هذه السيرورة ليست عمياء ولا ميكانيكية، وإنما قابلة للتأثير فيها بأفعال الناس وإراداتهم: بالوعي، بالعمل السياسي، بإرادة التطوير والتغيير أو اختصار مراحل التطور. وهذا يفتح الباب أمام شرعية الحديث في مسؤوليات النخب ومدى ما لدى هذه من استعدادٍ لإنجاز التحديث السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يُطْلِق ديناميةَ بناءِ الدولة الحديثة، أو تردُّدٍ في ذلك ونكوصٍ عنه.

لِنَتْرُكْ موضوع المسؤولية في ذلك، ولنُلْقِ نظرة سريعة على الأسباب الكامنة وراء هشاشة الدولة في مجتمعاتنا.

أوَّلُ أسباب تلك الهشاشة **حداثةُ ميلاد الدولة** في البلدان العربية: نعني دولة الاستقلال، حيث يعود ذلك الميلاد إلى بضعة عقود لا تتجاوز جِيلَيْن أو ثلاثة أجيال، وهي فترة قصيرة في أعمار الدول والأمم. ومشكلة الدولة العربية مُضَاعَفَةٌ هنا؛ فبمقدار حداثة سنّها تنوء بثقل المواريث: مواريث الدولة السلطانية التقليدية المنحدرة من التاريخ الوسيط، على نحوٍ تكاد لا تتحرَّر فيه من مضمونها السلطاني القهري ومن علاقتها التقليدية بـ «الرعية» التي لم تتحوَّل بعد إلى مواطنين في عهدها الجديد منذ الاستقلال السياسي. لم تستطع تجربة التحديث الكولونيالي، في حقبة الاحتلال الأجنبي، أن

تقوّض أساسات الدولة السلطانية التقليدية وإن أضعفتْها كثيراً وأطلقت داخلها ديناميات سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة. بل أحياناً ما قاد ذلك التحديث إلى إعادة إنتاج مضمونها السلطاني وتصفيحه بأدوات القوة الحديثة وتمكين الدولة ـ بذلك ـ من قدرات جديدة على الإخضاع ما كانت تملكها حتى في عهدها السابق. ولم تفعل دولة الاستقلال سوى أنها استأنفت تجربة دولة الاحتلال: التحديث الاقتصادي، وتكريس التقليد السياسي والاجتماعي أو عدم الصّدام معه.

تعاقبت على الدولة في البلدان العربية نخبٌ حديثة. إمّا في مركز السلطة أو في جهاز الدولة (البيروقراطية خاصة)، ونمتْ طبقةٌ وسطى نموّاً لا بأس به في الكمّ والنوع، وتوفرت للدولة موارد مالية ناجمة ـ أساساً ـ عن نشاطٍ ريعيّ، واتسع نطاق التعليم في المجتمع، وجرى إدماجٌ نسبي للبوادي والأرياف في دورة التقدم الاجتماعي. . . إلخ. وكان ذلك كلّه كفيلاً بتمكين الدولة من تطوير وظائفها وتنميتها وتكريس كيانها في المجتمع كإطارٍ سياسيّ مرجعيّ يَلْقَى القبول. غير أن حصيلتها من هذا كلّه لم تكن كبيرة، فالزمن الذي قطعتْهُ نحو تحقيق هذه الأهداف ـ التي تطلبت مئات السنين في أوروبا الجنوبية مثلاً ـ كان قصيراً و، بالتالي، قاصراً عن تأمينها. وكلُّ مطالبةٍ للدولة بالإصلاحات ـ وهي قطعاً مطالبة مشروعة وضرورية ـ لن تكون ذات فائدة إن لم تأخذ في الحسبان زمن الدولة الحديثة: وهو أقصر زمن مقارنة بزمن أية بنية أخرى في المجتمع العربي (الطائفة، العشيرة. . .). على أن لا يُؤْخذ هذا التعليل الزمني الموضوعي إلى تأسيس خطاب تبريري يلتمس الأعذار الواهية لتخلفها عن أداء وظائفها أو لتمسُّكها بمضمون سياسي مُعَادٍ للحداثة والتقدم.

ثاني أسباب الهشاشة **ضَعْف التمثيلية الاجتماعية** لدى الدولة. فالقوى الاجتماعية التي تمثِّلها أو تَسْتَدْمِجُها في كيانها السياسي محدودة، وعصبوية في الغالب. إذ لا تكاد تخرج عن كونها جماعات اجتماعية موصولة بخيوط القرابة مع النخب الحاكمة، وهذا كل رأسمالها الاجتماعي الذي تتلقى عائدات سياسية عنه لقاء دورها في رفد النخبة الحاكمة أو حماية «التوازن» السياسي القائم. قد تقتضيها اعتبارات «التوازن» ذاك تَوْسِعَةَ قاعدتها الاجتماعية والتطلع إلى استدماج بعض مَنْ يقع خارج عصبيتها الأهلية أو خارج جمهورها الاجتماعي المحدود، وحينذاك لا يكون التوسيع أكثر من تمثيلٍ رمزيّ لجماعةٍ

أو جماعات جديدة من خلال إعادة توزيع بعض فوائض السلطة على بعض ممثلي تلك الجماعات ممن يُعْتَبرون مفاتيح لمخاطبتها أو للعلاقة بها، ودون أن يكون لذلك التوزيع الجديد للسلطة كبير تأثير في حصة الجماعة أو العصبية الأمّ التي تستند إليها سلطة الدولة. وليس من شك في أن ضَيِّقَ إطار القاعدة الاجتماعية التي يستند إليها كيانُ الدولة هو نفسُه الذي تَتَغَذَّى منه ظاهرةُ ضَعف التمثيل السياسي، فيها، بل ضَعْفُ السياسة أو قُلْ انعدامُ وجودها كظاهرة أو كفعالية اجتماعية.

وليس لقائلٍ أن يقول إن هذا التحليل لواقع القاعدة الاجتماعية للدولة ليس يَقْبَلُ التعميم في البلاد العربية كافة، حيث بعضُ الدول فيها يتمتع بقاعدة عريضة، وحيث علاقاتُ الولاء والعصبية فيه محدودة جدّاً أو لا تكاد تظهر، وعملية التَّبَنْيُن الطبقي فيه آخذةٌ في التعاظم، والمصالحُ متَّجهةٌ إلى كسر الأطر التقليدية وإلى صَهْرِ مختلف الجماعات في تكوينات اجتماعية حديثة... إلخ، ذلك أن هذه الظواهر جميعَهَا ـ وهي لا شك موجودة ـ لا تُلْحَظ إلّا في بعضٍ قليلٍ من البلاد العربية من جهة، ناهيك بأنها ـ من جهةٍ أخرى ـ لم تقطع تماماً مع علاقات العصبية والولاء التقليدية التي سرعان ما تعود إلى الواجهة في فترات التَّأَزُّم السياسي فَتَكْشِف عن هشاشةِ الدولة التي تتحول بدورها إلى طائفة! هل نذكِّر بما حدث في لبنان إبّان الحرب الأهلية وفي العراق بعد احتلاله؟

وثالث تلك الأسباب **هشاشة المجتمع** نفسه، فكما يكونُ المجتمع تكونُ الدولة وعلى صورته تقُوم. إذ لا دولة حديثة نشأت أو تنشأ في مجتمعٍ تقليديّ عصبوي، تماماً مثلما لا يمكن لدولةٍ تقليدية، من النمط السلطاني أو الثيوقراطي، أن تنشأ في مجتمعٍ (مدنيّ) حديث. علاقة التلازم بينهما موضوعية وتاريخية إلّا في وعيٍ لا يَفْقَهُ التاريخ وتاريخ السياسة. نعم، من الثابت أن للدولة والنظام السياسي دوراً كبيراً في إعادة إنتاج التقليد من خلال إعادة تكريس منظومة العلاقات العصبوية المغلقة (بواسطة التعليم الطائفي وقانون الانتخاب العصبوي والمُحَاصَصَة الطائفية والقبلية والإثنية في السلطة)؛ ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك بيُسْر إلّا متى كان هناك مجتمع (عصبوي) له قابلية لاستقبال سياسةٍ تكرِّسُهُ وتُمْعِن في تظهير ظواهره وعلاقاته.

وتصبح المشكلةُ أكبرَ حين تصطدم إصلاحاتُ الدولة أو تجربةُ التحديث فيها بالاجتماع الأهلي التقليدي ومنظومة المصالح الاجتماعية التي تَعُودُ

لبعض القوى والمؤسسات العصبوية الخائفة على تلك المصالح من إصلاح قد يأتي عليها. وفي هذه الحال، يستنفر المجتمعُ العصبويُّ قُوَاهُ ويُطْلِقُ أشكالاً مختلفةً من ممانعةِ التغيير، تارة باسم الدين، وتارة أخرى باسم الحفاظ على نظام القيم الاجتماعي الموروث والسائد. وقد تشتد وطأةُ الاعتراض الأهلي (العصبوي) إلى الحدود التي تُجْبَر فيها الدولةُ على الانكفاء عن التحديث مخافةَ فقدانِ قدرتها على ضبط الأوضاع. هذه كانت سيرةَ العلاقةِ بين الدولة في عهود الإصلاحات وبين المجتمع الأهلي والمعارضة الدينية لأي إدخالٍ لنُظُمٍ حديثة «متفرنجة» إلى المجتمع والسياسة. ومثلما عانت قبل قرنٍ مع هذا النمط من الممانعة، تعاني اليوم وربما بدرجةٍ أكبر خاصة مع صعود موجة جديدة من الاعتراض باسم التمسك بأصول الدين والعودة إلى إنفاذ أحكام الشريعة في الشؤون العامة ونظام الحكم. ومن النافل القول إنها ممانعةٌ تعبّر عن مقدار الضَّعْف الذي يستبدّ بالنسيج الاجتماعيِّ العام والذي سرعان ما تتبدَّى ظواهرُهُ عند أية لحظة من لحظات التأزُّم السياسي؛ وآيُ ذلك أن «قوة» المجتمع العصبوي في وجه الدولِة (حين تركن إلى سياسة التحديث) سرعان ما تتحوَّل إلى ضَعْف وهوانٍ وتفكّكٍ لهذا المجتمع حينما يقع أيُّ نزاعٍ أهلي فينفرط عقده إلى عصبيات متذررة (طوائف، قبائل، أقوام) يقاتل بعضُها بعضاً.

* * *

تلك جملةٌ من أهم الأسباب التي تفسّر ظاهرة الهشاشة التي تستبد بالدولة في البلدان العربية المعاصرة، وتَحُدُّ من قدرتها على ممارسة وظائفها التوحيدية والإنمائية وفي جملتها وظيفة إعادة بناء علاقات الولاء السياسي على مقتضى عصري. للدولة نفسِها مسؤولية في ما يعترضها من إخفاق، بسبب مضمونها السياسي ونوعية الفئات والنخب القائمة عليها. لكن مسؤولية المجتمع في ذلك ممّا لا ينبغي إسقاطه من حساب التحليل وإلّا غامرنا بتكوين رؤية أحادية غير متكاملة لظاهرة الامتناع السياسي في الوطن العربي.

سادساً: ضَعْف فكرة الدولة في المخيالِ العام

لا يُجَانِبُ الصوابَ من يذهب إلى أن واحداً من أهمّ أسباب معاناة الدولة وعُسْر استقرار كيانها وانتظام أدوارها ووظائفها (هو) **ضَعْفُ فكرة الدولة في الوعي الجَمْعيّ المجتمعي**، والنظر الدائب إليها بوصفها جسماً مفروضاً

على الفضاء الاجتماعي لا يستثير في المجتمع سوى نزعات التهيُّب أو الرفض والاستنكار. والحق أن الأمر في هذا الاعتقاد ليس يُرَدُّ إلى ملاحظةِ ذلك النفور الاجتماعي من الدولة ملاحظةً عيانيةً فحسب، بل له ما يؤسِّسُه في ميدان التحليل التاريخي كما في ميادين علم الاجتماع السياسي وعلم النفس الاجتماعي أيضاً. بل إن من الصواب والدقة أن لا يُؤْبَهَ لمُلاحظة ذلك النُّفُور والإنكار العام للدولة إلّا متى كانت (الملاحظة) في مقام الاستنتاج أو الدليل المادي المسبوقِ بتحليلٍ وإلّا عدمت قيمتُها فكانت في جملة ما يُلَاحظُ من الظواهر ولا تُدْرَكُ عِلَلُه. وإذا لم يكن ممكناً التفكير في ظاهرة ضَعْف فكرة الدولة في الثقافة الجمْعيّة بمعزل عن التفكير في مسؤولية الدولة نفسها في إنتاج أو إعادة إنتاجِ شروط ذلك (الضّعف)، فإنه لن يكون في الإمكان ـ بالقدر نفسه ـ تَجَاهُلُ عوامل الاجتماع الأهلي وتأثيراتِه في تكوين الاجتماع السياسي، وإن كان في مقام الضرورة أن لا تكون محاسبةُ الاجتماع الأهليّ تَكِئَةً لتبرئة سَاحِ الدولة من مسؤوليتها في دفع المجتمع إلى التَّتَرُّسِ وراء عصبياته.

ثمة أسباب **سياسية** حديثة ومباشرة تدْخل في جملة العوامل التي قد تفسّر هشاشة أو ضَعْفَ فكرة الدولة في الوعي الجمْعيّ العربي أو تفسر ظاهرة النفور من الدولة والتمرُّد على وجودها أو على سلطانها، ومن تلك الأسباب ـ من باب التمثيل فقط ـ **عُمر الدولة الوطنية** القصير الذي لا يتجاوز بضعة عقود، كما أسلفنا القول، ثم مضمونُ سلطانها التسلطيُّ: القمعيُّ والشموليّ. ففي وسع واقعة الميلاد الحديث للدولة أن توحيَ بأن المجتمع لم يتشرَّب بعد، وبما يكفي، فكرة النظام والقانون والولاء لسلطةٍ عليا موحِّدَة ومركزية. وهو إيحاءٌ غيرُ خادع ويقوم عليه من الواقع أكثرُ من دليل.

كما أن في وسع ظاهرة التسلط والقمع أن تفسّر ـ إلى حدّ بعيد ـ ردود الأفعال الاجتماعية النكوصية تجاه الدولة حيث يتحوَّل النكوص إلى **ميكانيزم دفاعي** لحفْظ الذاتية الاجتماعية في وجه دولة متغوّلة، ويصبح اللجوء إلى البُنى والعلاقات التقليدية الموروثة شكْلاً من كفّ أذى السلطان السياسي للدولة وصوْناً لسلطاتٍ أهلية تتهَدَّدها مخاطرُ المُصَادرة الشاملة. غير أن هذا التفسير لا يخلو من نزعة ميكانيكية **جبْرية**، إذْ هو يَذْهل عن العوامل **الذاتية** تماماً ويُعْرِض إعراضاً عن النظر إلى الأوجه الأخرى الممكنة للعلاقة بين طراوة عُودِ الدولة وتسلُّطِيَّتها من جهة وبين ضُمُورِ فكرتها في المجتمع ولدى

الناس من جهة أخرى، وعلى نحو ما تبيَّنَت (= نعني الأوجه الأخرى) في التجارب التاريخية الحديثة لغيرنا من الشعوب والأمم.

ليست الدولة الوطنية الحديثة في الهند ـ مثلاً ـ أقدم من مثيلتها في مصر أو العراق أو سورية. ومع ذلك، فالدولة في الهند من أكثر الدول استقراراً، وسلطانُها في المجتمع جارٍ على مقتضى القبول العام (على الرغم من أن الهند مَتْحفٌ تاريخيٌّ للتنوُّع السّكانيّ والدينيّ والثقافيّ بما يفيض عن أية مقارنة بغيره). وشأنُ تركيا شأن الهند في حداثة عهد شعبها بالدولة الوطنية وفي رسوخ فكرة الدولة لديه. فالتعلُّل بزمن الدولة القصير، إذن، ليس يكفي لتفسير الظاهرة: ظاهرة النفور من الدولة وطلبِ التفلُّت من سلطانها. وقطعاً لا يكفي التسلط والقمع لتفسيرها. فقد تكون معاناة مجتمعاتٍ من القهر السياسي مدعاةً إلى المزيد من الطلب لديها على السياسة من مدخل إصلاح الدولة وطلب الحرية والديمقراطية وبناء دولة الحق والقانون، وليس مدعاةً إلى الهرع إلى العصبيات. هكذا كان الدرس المعاصر في مجتمعات أمريكا الوسطى والجنوبية وأوروبا الشرقية.

نحتاج، إذن، إلى تفسير أبعد وأعمق من هذا الذي يأخذنا إليه التحليلُ السياسويُّ السطحي. لِنَقُلْ إنَّ التحليل الملائم في حالتنا هو **التحليل التاريخي ـ الثقافي** الذي يحفر في طبقات التاريخ الاجتماعي منفتحاً على دروس الأنثروبولوجيا والتاريخ وعلم السياسة أيضاً، منقِّباً عن الأسباب والعوامل العميقة الضاربة بجذورها في تربة التاريخ، ولكن مُنْتَبِهاً ـ أيضاً ـ إلى الدور المؤثر التي تلعبه العوامل السياسية المعاصرة في تغذية تلك الجذور العميقة كي تظل قادرة على الحياة وعلى تجديد ثمارها اليوم.

نحن نذهب ـ بمقتضى هذه المقاربة ـ إلى الأخذ بفرضيةٍ أخرى تقول إن ضَعْف فكرة الدولة في المخيال الجمْعيّ الاجتماعي يَنْهَل من عوامل ثقافية قديمة ومزمنة تعود إلى تكوين الجماعات الاجتماعية العربية، في العهود القديمة والوسيطة، وإلى محصّلتها الثقافية الإجمالية المعبِّرة عن أوضاع ذلك التكوين، ثم إلى وجود الأسباب الحاملة على تجديد ذلك الموروث الثقافيّ أو إعادة إنتاج قدرته على تمديد بقائه وفاعليته وتأثيره في تشكيل وعْي مَنْ يتلقَّنُون معطياته في الزمن المعاصر. ربّما كان بعضُ تلك العوامل الثقافية سياسيّاً في أوّل أمره؛ لكنه مع مرور الأيام وأحكام التَّقادُم تحوَّل إلى شأنٍ ثقافيّ تشرَّبَتْهُ أجيالٌ من تلك الجماعات بوصفه قرينَةً على ماهو «طبيعيّ» في

اجتماعها، أو على ما هو في حكم الثابت والبديهيّ من «الحقائق» التي يقوم عليها ذلك الاجتماع.

قدَّم ابن خلدون مادة مثالية لأي تحليل علميّ للاجتماع الأهلي والاجتماع السياسي في العالم العربي ـ الإسلامي الوسيط هي نفسها (أي المادة) حصيلة تحليلٍ استثنائي القيمة نَهَضَ بأمره قبل ثمانمائة عام في **المقدمة**[١٢]. حين نعيد اليوم قراءة معطيات ذلك العمل الجليل الذي قام به ابن خلدون، سنكتشف إلى أيّ حدٍّ نجح في العثور على مفاتيح فَهْمِ المستغْلقِ في تكوين ذلك الاجتماع العربي (الوسيط) والديناميات العميقة والدافعة التي جَرَتْ بمقتضاها حوادثُهُ وتشكَّلتْ ظاهراتُه. تكفينا استعادةُ جهازه المفاهيمي لإدراك ذلك. إن مفاهيم البداوة والعصبية والولاء والمدافَعة والممانَعة والغلبة. . . (هي) في مقام إشارات المرور لاكتشاف ذلك الكون الاجتماعي الذي كانَهُ فضاءُ المجتمع العربي ـ الإسلامي الوسيط والتي من دونها يمتنع مرورٌ إلى العميق فيه. أظْهَرُ ما يسترعي الانتباه في تحليله ما أقامَهُ من ربطٍ بين الاجتماع السياسيّ والاجتماع العصبويّ. لا تقوم الدولة إلا بالعصبية[١٣] مقترنة بالوازع الديني[١٤]. قوتُها من شوكة العصائب ومن قوة الدعوة الدينية، ولكن ضَعْفَهَا منهما معاً ومن العصبية بخاصة. ولما كان أهل البداوة أشدّ قدرة على الاعتصاب ـ بسبب التوحش في القَفْرِ بعيداً عن أهل الحضر ـ كان لخشونتهم نصيب في تحقيق الغلبة وفي إضعاف الدولة إن كانت لغير عصائبهم[١٥]. إن تاريخ الفتن والثورات إنما يُرَدُّ إلى هذه القاعدة التأسيسية التي قام عليها الاجتماع السياسي الوسيط، وأُفُولُ الدُّوَلِ ـ وإن كان في حسبانٍ آخر لابن خلدون من آثار الاستبداد والترف وضَعْف شوكة العصبية الحاكمة ـ إنما هو من نتائج فعل قوة التمرُّد عليها من خارجها.

---

(١٢) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤).

(١٣) انظر رأيه «في أن المُلك والدولة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية»، في: المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ و١٥٣.

(١٤) يلاحظ ابن خلدون أن «الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلُها الدين إمّا من نبوّةٍ أو دعوةِ حق»، ذلك أن «الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها **قوة على قوة العصبية**»، على أن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» لأن «كلَّ أمرٍ تُحْمَل عليه الكافة فلابدَّ له من العصبية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٦ - ١٥٧ (التشديد مني).

(١٥) انظر الفصل الثاني من الكتاب الأول من المصدر نفسه.

هل خرجنا اليوم تماماً من التقليد الأعرابي المتمرّد على الدولة والسلطان المركزي، المتحرِّر من أيّ ولاءٍ سوى الولاء للعصبية؟ أشك في ذلك. في وسعي أن أقول إننا ما زلنا ـ حتى إشعار آخر ـ نقع في دائرة الانثروبولوجيا الخلدونية. ما يزال التقليد البدوي الأعرابي متمكناً من علاقة الناس بالدولة والنظام والقانون، فترى المجتمع يأبى الانصياع لأية سلطة إلّا تحت تهديد سيف العقاب. وهو إنِ انصاع أخيراً، فَمُكْرَهٌ على ذلك لا عن اقتناع أو اختيار بسبب عدم استبطانه فكرةَ الدولة وما تعنيه من حقٍّ عام. وقد يكون مما له دلالة أن تراجُعَ حالة الحَرَاك الاجتماعي والنقابي والسياسي في المجتمع العربي، في العقود الأخيرة، مقابل صعود حركات الاحتجاج العمياء غير المنظّمة مدنيّاً وسياسيّاً (حركات الدهماء والعنف المسلح والاقتتال الأهلي. . .) ترافَقَ مع **تراجع الطبقة الوسطى في المجتمع العربي** وضمور أدوارها وتفكُّك مؤسساتها الحديثة، وتراجُعِ الطابع المديني للحياة وللسياسة من خلال تريف المدن وبَدْوَنَةِ السلطة وتشكّل أحزمةٍ ريفية محيطة بالحواضر ومحتضنة للخزان البشري الكافي لإطلاق موجات التمرُّد في وجه الدولة والمجتمع الحديث على السواء. إن فكرة التكفير مثلاً تنتمي إلى ثقافة الخروج. هكذا ولِدَتْ تاريخيّاً منذ الخروج عن طاعةِ الإمام وتكفيره. وهذه الثقافة لم تنشأ في رحاب المركز الإسلامي المديني حيث «الطبقة السياسية» (= الصحابة) تحفظ للدين أصوله وتقاليده، وإنما نشأت في الأطراف (الكوفة، البصرة. . .) حيث المحاربون من القبائل ما زالوا متمسكين بتقاليد التمرد على السلطان (لنتذكر فقط سوابق «حروب الردة» ومقتل الخليفة عثمان واغتيال الإمام علي). **فهل خرجت فكرة التكفير عن هذه البيئة اليوم؟ هل خرجت من رحم إسلام الجماعة أم من بيئة خارجية جديدة؟ ثم ألا تجد في هوامش المدن المريَّفَة خزانها البشري؟!**

لم يكن تاريخنا السياسي (العربي ـ الإسلامي) سوى تاريخ صراعٍ مديد بين الدولة والعصبيات، بين النظام والفتنة، بين السلطة المركزية والسلطات الأهلية المحلية المتفلّتة أو الساعية إلى التفلت من الأولى. كان ـ بمعنًى آخر ـ **تاريخ صراع من أجل ترسيخ الدولة في محيط اجتماعي وثقافي نابذ.** نجحت الدولة أحياناً في بسط سلطانها وفي إخضاع الأطراف والهوامش المتمردة وفي إدماج بعضها بطريقة ما في النظام، وأخفقت في أحايين أخرى. وحين كانت تنجح، كانت السلطات الأهلية والعصبيات تسلّم لها بوظائفها متى كانت تلك الوظائف في مصلحتها أو تعزّز سلطانها. بيد أنها سرعان ما تُعارضها متى

حاولت مصادرة ذلك السلطان الأهليّ؛ وإذا لم يكن لتلك المعارضة أن تَجْهَرَ بلغةٍ من لغاتِ الخروج والرفض الدينية، فقد يكون لها أن تلتمس الاعتراض من داخل البيئة الدينية نفسها. ماذا كانت الطرق والزوايا الصوفية غير ذلك؟

يلبس الاعتراضُ على الدولة اليوم ألواناً مختلفة. ربَّما أطلّ حيناً باسم المقدَّس ممتشقاً عُدَّة التكفير والخَلْع باسم الواجب. وربَّما أطلَّ حيناً باسم حقوق الجماعات الأهلية (العصبيات) في السلطة أو في حصَّةٍ ما من حصصها. ولعلَّه وَجَدَ من المفيد له أن يُطل بلغة العصر: باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني فطالب بتحجيم الدولة والإنقاص من مساحة سلطانها. وفي كل هذه الألوان كان الهدف واحداً: **إضعاف سلطان الدولة**. وهو سلطان يبدو لهذه الاعتراضات جميعاً غيرَ مقبول لأنها لم تتشبَّع بعد بفكرة الدولة، أو لأنها ما تزال سادرة في سبات فكرة الاجتماع المنزوع من أي ضابط: التي تتغذى من الذاكرة التاريخية الأعرابية. يستوي في ذلك من يقرأ ابن تيمية ومن يقرأ روسو أومونتسكيو ومن لا يعرف غير حفظ الأنساب والمفاخرة بها!